



Memoria Académica

compartimos lo que sabemos
UNLP-FaHCE

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



La "despolitización" del sujeto en la filosofía heideggeriana tardía

Luciana Carrera Aizpitarte
CONICET – IdIHCS – UNLP

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos analizar el movimiento de des-subjetivación que es posible observar en la filosofía de Heidegger y que implica un progresivo desplazamiento de la capacidad humana de acción e intervención hasta su casi completa disolución. Si bien la crítica a la noción moderna de sujeto que este filósofo lleva a cabo desde sus primeros escritos de la década del '20, parece dirigida a recuperar la temporalidad fáctica de un sujeto desencarnado y ahistórico, en las décadas siguientes comienza a acentuarse un desplazamiento, desde este individuo, capaz de configurar significativamente el mundo a partir de una comprensión y un lenguaje heredados, hacia un individuo-espectador de un acontecer o destino ontológico que supera su capacidad de acción y decisión y que incluso la determina. En este sentido, toda organización o reflexión destinadas a intervenir sobre aspectos conflictivos de la realidad cotidiana, estarían destinadas al fracaso. La frase de su famosa entrevista en *Der Spiegel* de 1966 parece ilustrar este diagnóstico: *sólo un dios puede aún salvarnos*. Para abordar esta temática, desarrollaremos en primer lugar algunos aspectos del pasaje mencionado, desde la subjetividad contingente del Dasein hasta la disolución de la agencia humana, para luego llevar a cabo una evaluación de las salidas que Heidegger propone a partir de lo que podríamos considerar una *despolitización* del sujeto.

1. La cuestión del sujeto en la filosofía de Heidegger

1.1. Crítica al sujeto moderno: el mundo como imagen

Las consideraciones de Heidegger acerca del hombre, entendido filosóficamente como sujeto, y de sus diversos ámbitos de acción (las ciencias, la historia, la política, etc.) están estrechamente vinculadas a una discusión con la historia de la metafísica que atraviesa toda su obra. En efecto, Heidegger critica la posición de sujeto fundante de la realidad que la filosofía moderna asigna al hombre a partir de la desaparición del relato divino, y propone

un desplazamiento hacia un punto de partida basado en la existencia fáctica de ese “sujeto”: el estar-en-el-mundo. En esta dirección, el filósofo intenta señalar que, antes de ser una conciencia que contempla la realidad según categorías universales de la percepción y el entendimiento, el sujeto es un ente finito arrojado al mundo con el imperativo práctico de cuidar de su existencia. La pura contemplación perceptiva, en este sentido, aparece como un momento derivado del inmediato “tener que habérselas” con el mundo, afectiva y comprensivamente condicionado y lingüísticamente articulado. De esta manera, la relación que daría comienzo al vínculo entre hombre y mundo según la concepción moderna, es decir, la relación contemplativo-cognoscitiva, a partir de la cual se fundaría toda otra relación, tanto consigo mismo – la autoconciencia – como con los demás – la intersubjetividad – es para Heidegger una construcción teóricamente derivada de la relación primaria de inmersión afectivo-comprensiva en el mundo, de la que el individuo sólo puede “separarse” mediante un esfuerzo reflexivo.¹

En *La época de la imagen del mundo* (1938),² Heidegger explica tanto el origen como las consecuencias de esta concepción metafísica basada en la dicotomía sujeto-objeto: la posición del hombre como *sujeto* en la Edad Moderna surge como respuesta a la necesidad de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* que repose sobre sí mismo y sea inquebrantable. Ahora bien, una vez que el hombre se ha liberado del fundamento que implica la verdad revelada y la doctrina de la Iglesia, el único poder vinculante tiene que recaer sobre sí mismo, esto es, sobre el orden impuesto por su propia razón:

“La liberación que *se libera de* la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación *en favor de* una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber. Esto sólo era posible a condición de que el hombre que se liberaba se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido” (Heidegger, 1996: 104).

¹ Al respecto cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 [Trad. Jorge E. Rivera], especialmente los §§ 12-13. En adelante citaremos esta obra con las siglas SZ para indicar la paginación en edición alemana (*Sein und Zeit*) de Max Niemeyer de 1967, y con las siglas ST para indicar la paginación de la traducción castellana citada.

² Conferencia editada en la compilación de 1946 *Holzwege* (Edición castellana: Martín Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996).

Esto no sólo implica que la autocerteza del *cogito* se convierte en el fundamento de todo lo que *es*, es decir, del ente, sino que el hombre ya sólo se define por su *ser sujeto*, es decir, por su pensar y representar: “El Yo del hombre se pone al servicio de este *subjectum*” (Heidegger, 1996: 106). Ahora bien, si esta transformación de la esencia del hombre es posible, es porque también ha sido modificada la concepción del ente en su totalidad, es decir, el concepto de “mundo”, entendido como la suma de todos los entes. Sólo en la Edad Moderna es posible, señala Heidegger, hablar de “imágenes del mundo”. Sin embargo, esta frase no hace alusión a una reproducción o cuadro, sino a la posibilidad de concebir al mundo mismo como imagen: “Hacerse una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición” (Heidegger, 1996: 88). Así, “imagen del mundo” indica que el ente en su totalidad “se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (1996: 88). Ese *poner* [stellen] no es otra cosa que *re-presentar* [vorstellen], poner delante. Este es el hecho que hace novedosa a la época moderna, es decir, el hecho de que el ser del ente sea pensado como representación, y por lo tanto, que el hombre sea pensado como representante. En la representación, el ente alcanza la objetividad que lo hace ser, en tanto que objeto. Del mismo modo, el hombre alcanza la posición de representante, que lo convierte en sujeto, y el mundo alcanza su condición de imagen (1996: 90-91). Por último, en esta conquista del mundo como imagen, el ente, en tanto representación de un sujeto, se vuelve por primera vez calculable, disponible y planificable. Ahora bien, ente no son sólo las cosas materiales sino todo lo “otro” del sujeto, de modo que no sólo la naturaleza sino toda cuestión de índole “espiritual” se vuelve en principio manipulable. En esta dirección se ubican los intentos de las ciencias de humanas de tratar su objeto al modo de la ciencia natural.

1.2. El *Dasein* y el *Uno* [*das Man*]

En *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger sistematiza por primera vez su crítica a la concepción moderna desarrollando una analítica existencial del *Dasein* (esto es, el ser humano existente), basada en la temporalidad propia de la cotidianidad, como modo originario de darse de los fenómenos asociados al vínculo entre hombre y mundo. De este modo, contrariamente a la idea de que en el puro mirar-hacia se origina una aprehensión del ente

como objeto, que a su vez se realiza como un hablar de algo *en tanto que* algo, capaz de verse en juicios y conservarse como conocimiento, Heidegger da cuenta de la necesidad fáctica de que el mundo esté previamente abierto para el hombre. Es decir, el Dasein, en tanto que existe, en tanto que ya siempre está en el mundo, posee una pre-comprensión del mismo, una orientación en primer lugar afectiva y una articulación de sentido del entorno. A lo largo del trato intramundano esa pre-comprensión puede modificarse, rectificarse, o ratificarse, pero siempre sobre la base de un ya estar ahí-fuera desde el que se conforma todo posible “adentro” de la conciencia.

No obstante, Heidegger señala que en el modo de ser de la cotidianidad, la comprensión, la disposición afectiva y el discurso, esto es, los tres modos que articulan el estar-en-el-mundo, no pertenecen al Dasein, entendido como el ente que soy cada vez yo mismo, sino al Se o al Uno [*das Man*], esto es, a un sujeto impersonal que domina la interpretación y el universo de sentido del mundo circundante.

Según la tradición, la pregunta por el quién podía responderse desde el yo mismo, el sujeto, el sí. El quién, afirma Heidegger, es tradicionalmente lo que se mantiene idéntico a través del cambio de los comportamientos y vivencias. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que ya está siempre y constantemente ahí, como lo que subyace en el fondo de todo lo demás, como *subjectum*, cuyo carácter de ser es el mismidad y cuyo modo de darse aparece en la autorreflexión.

Ahora bien, Heidegger se pregunta “¿Es acaso evidente a priori que el acceso al Dasein debe ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos?” (SZ: 115; ST: 141). Por el contrario, agrega más adelante, “[l]a aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado, un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros” (SZ: 116; ST: 141). Sin embargo, los “otros” no son “todos los demás fuera de mí” o los “alter ego”, sino aquellos de quienes en general uno mismo no se distingue y entre los cuales también se está. En este sentido, Heidegger desarrolla las consecuencias de su separación respecto de la tradición: sin un punto de partida en la conciencia aislada, el problema de la intersubjetividad, entendido como la paradoja de demostrar la existencia de otras

conciencias fuera de la propia y de explicar la conexión entre las mismas, desaparece. El Dasein está ontológicamente determinado por su pertenencia a este co-habitar:

“El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en y para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste” (SZ: 120; ST: 145).

No obstante, no se trata aquí de una consideración en el marco de la dimensión política o comunitaria que pueda corresponder al Dasein fáctico, sino de una consideración estrictamente ontológica.

Más adelante, y luego de estas referencias al problema clásico de la intersubjetividad, Heidegger reitera la pregunta por el *quién*, es decir, se pregunta quién es el Dasein en este co-existir fáctico, y afirma que en su cotidianidad el Dasein *no es sujeto* sino que *está sujeto* al dominio de los otros: éstos son los que determinan el espectro de posibilidades en las que se mueve el Dasein. Esta consideración es determinante en este marco, porque para el filósofo el individuo no es otra cosa que sus posibilidades; su ser es la posibilidad.³ Sin embargo, estos “otros” no pueden ser identificados, son indeterminados, de modo que cualquiera puede encarnarlos:

“Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein [...] ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” – así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos – son los que inmediata y regularmente “*existen*” en la convivencia cotidiana. El *quién* no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El *quién* es el impersonal, el “*se*”, o el “*uno*” [*das Man*]” (SZ: 126; ST: 151).

³ Al respecto afirma Heidegger al comienzo de su obra: “El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre” (SZ: 12; ST: 35).

Heidegger describe a este *uno* como aquel sujeto de la cotidianidad que no es nadie en especial pero que todos encarnan, y que prescribe el modo de ser del coestar.⁴ Su propio modo de ser, al mismo tiempo, está determinado por la preocupación por el término medio, es decir, por el hecho de que nada resalte o llame la atención: “En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se vuelve de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida...” (SZ: 127; ST: 151). Ese cuidado por el término medio regula toda interpretación del mundo y del propio Dasein “y en todo tiene razón”, agrega el filósofo (SZ: 127; ST: 151). Pero además, en este procedimiento, el Uno libera al Dasein de su responsabilidad:

“El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente “se” recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre “ha sido” el uno y, sin embargo, se puede decir que no ha sido “nadie”. En la cotidianidad del Dasein la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie” (SZ: 127; ST: 152).

De esta manera, señala Heidegger, aliviando la carga de la existencia cotidiana, el Uno refuerza su dominio. El Uno “es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros” (SZ: 128; ST: 152).

En este sentido, tanto la “imagen” del mundo que podría hacerse el sujeto moderno a partir de su capacidad de representarse los objetos, como la imagen de sí mismo, su autoconciencia, estarían determinadas por una interpretación que le es ajena y cuyo carácter externo el propio “sujeto” no advierte en primera instancia. De este modo, el Dasein se aleja doblemente de la posición dominante que le correspondía al sujeto moderno: ya no es la sede de la certeza y la representación, es decir, el fundamento de la realidad, pero

⁴ Acerca del Uno, explica el autor: “En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza, leemos, vemos y juzgamos sobre literatura como *se* ve y *se* juzga, pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer [...] El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (SZ:126-127; ST: 151).

tampoco es *el sujeto* de una cotidianidad fáctica. Incluso, este análisis muestra que, contrariamente a la descripción moderna, el Dasein *nunca* es sujeto, es decir, nunca está en posesión de sí, en la posición de aquél sustrato sobre el que recae todo lo demás y que se autopone como punto de partida de la interpretación de la realidad, sino que debe construirse, recuperarse de su dispersión en el Uno y hacerse con una comprensión del mundo construida a partir de la deconstrucción de la interpretación de término medio. Es por eso que Heidegger se refiere a la verdad en términos de descubrimiento y de desocultamiento: el mundo, el sí mismo propio, y otros fenómenos vinculados a la facticidad humana, están en primera instancia encubiertos, oscurecidos, disimulados.

Sin embargo, tanto en referencia a la sujeción respecto de un mundo pre-interpretado, como a la sujeción respecto del Uno, Heidegger no prevé el recurso a una instancia crítica científicamente articulada que permita desactivar comprensiones ideológicamente conformadas o relaciones de dominación encubiertas. Para el filósofo ambas cuestiones se resuelven en el plano ontológico, a través del círculo de la comprensión, donde el individuo lleva a cabo una aclaración parcial de su precomprensión en el proceso de su aplicación y revisión, o por medio de la angustia, que es el momento en que la interpretación pública del uno pierde significado y el Dasein se halla sólo consigo mismo.⁵

1.3. Autocrítica: recaída en el paradigma de fundamentación en la conciencia

No obstante su crítica a la modernidad, y en especial a una concepción del sujeto de la cual pretende separarse radicalmente, en la década del '30 Heidegger reconoce que sus desarrollos han permanecido en la lógica de fundamentación del paradigma tradicional. Gadamer afirma que, en efecto, la analítica del Dasein “apuntaba a una mera concretización de la conciencia trascendental, es decir, a la sustitución del fantasiosamente estilizado ego trascendental por el fáctico ser-ahí humano” (Gadamer, 2002: 115). Incluso el propio Heidegger reconoce su “total recaída en el pensamiento trascendental”, es decir, en su proyecto de fundamentación científica, en una nota al margen de su ejemplar de *Kant y el problema de la metafísica* (Gadamer, 2002: 119). Ahora bien, según Gadamer, Heidegger abandonó finalmente esta autocomprensión trascendental de su proyecto y condujo su

⁵ Para un desarrollo de la concepción heideggeriana del círculo hermenéutico, cf. *Ser y Tiempo*, §32. En el caso del fenómeno de la angustia, cf. *Ser y Tiempo*, §§ 39-40.

filosofía hacia el llamado “viraje”, donde finalmente llevó a cabo una verdadera destrucción del marco metafísico cientificista tradicional y donde dio forma a su comprensión de la era moderna como “superlativización del proyecto técnico del mundo” (2002: 120). En este marco, el Dasein, como último vestigio del sujeto moderno, desaparece del centro de su programa filosófico.

A su vez, el problema de la técnica se vuelve central en sus meditaciones posteriores y muestra su conexión con el problema del sujeto. En efecto, una vez demostrado el vínculo de las aspiraciones de la ciencia moderna con la metafísica tradicional y el lugar de fundamento que ésta da al sujeto con sus capacidades racionales, Heidegger se enfrenta al desafío de responder al problema de la técnica planetaria y su amenaza sin recaer en la entronización del sujeto, es decir, sin recurrir al poder de un sujeto agente o de una organización política de sujetos capaces de administrar o regular las posibilidades del desarrollo tecnológico.

2. Radicalización del giro des-subjetivador: el hombre como oyente, silente y espectador de un acontecer ontológico

En el movimiento de radicalización de la desvinculación de la comprensión del hombre y el mundo respecto del par sujeto-objeto, Heidegger comienza a pensar en términos de *acontecer* fenómenos que para la filosofía tradicional eran producto de la actividad consciente del sujeto. Los casos más relevantes son el del lenguaje y el de la técnica, en los que nos detendremos brevemente.

En las conferencias y trabajos de la década del '50 reunidos bajo el título *Unterwegs zur Sprache*,⁶ Heidegger plantea la necesidad de darse a una escucha de lo hablado en el Habla [*die Sprache*], porque es la palabra la que confiere ser a las cosas y, por lo tanto, es allí donde se da la posibilidad de renovar la olvidada pregunta por el ser. En este sentido, el filósofo emprende un análisis del lenguaje en términos ontológicamente opuestos a la concepción instrumental, que considera al lenguaje como una herramienta para la designación. En “La esencia del habla” (1957), a partir de la interpretación de un poema de Stefan George (“La Palabra”), Heidegger indaga de qué modo es la palabra la que funda a

⁶ Traducción castellana: Martin Heidegger (2002), *De camino al habla*, Barcelona, Serbal.

la cosa como tal, y en qué medida esta palabra es anterior al hombre, es decir, en qué medida el lenguaje natural es una *respuesta* a esta palabra fundacional (Heidegger, 2002: 159). El verso del poema al que Heidegger se refiere indica: *ninguna cosa sea donde falta la palabra*. El filósofo explica este pasaje en consonancia con su concepción lingüística, afirmando que “algo es solamente cuando la palabra apropiada – y por tanto pertinente – lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal” (Heidegger: 2002: 123). A su vez, en un escrito anterior (“Hölderlin y la esencia de la poesía”, de 1936) el filósofo declara en oposición a la concepción del lenguaje como instrumento disponible: “El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de muchas otras, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo” (Heidegger, 2005: 42). Es decir que antes de la pura contemplación de objetos que luego el lenguaje permite evocar, el hombre se inserta en un universo de sentido que lo precede y en donde las cosas aparecen como tales a partir de la palabra que las nombra.

En este punto es donde se ve la relación de este giro con la separación heideggeriana respecto del poder de manipulación sobre el ente con que la filosofía concibe al sujeto: en la perspectiva de sentido abierta por el habla, el hombre no es quien tiene la iniciativa sino que es un mero participante. Sin embargo, Heidegger no se detiene aquí en el carácter problemático de una apertura de sentido normativa e ideológica, a la vez que insuperable, dada la impotencia del individuo frente a un lenguaje que lo precede. Más allá del quehacer científico-metodológico, que pretende analizar el lenguaje en términos de herramienta, y que, según el filósofo, nunca puede *dar* con la esencia del lenguaje o conducir a una verdadera experiencia, una experiencia *pensante*, con el habla, sólo queda disponerse a la escucha y al estado de ánimo que permita hacer pasar por esa experiencia, es decir: “dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella” (Heidegger, 2002: 120).⁷

El tipo de pensar que permite disponer al hombre para una experiencia como la mencionada, es llamado por Heidegger pensar meditativo – en oposición al pensamiento

⁷ Para una profundización de la concepción lingüística heideggeriana en esta época y en especial del carácter normativo de un lenguaje concebido como no disponible, cf. Lafont, 1993.

calculador, que el filósofo considera propio de la ciencia y la técnica – y es evocado también en torno a las meditaciones acerca de la técnica.⁸

El desarrollo tecnológico moderno es analizado por este pensador como una etapa de consumación de la metafísica iniciada en Grecia, caracterizada por una comprensión del ente como aquello disponible para un sujeto. De esta forma, Heidegger se aparta de la definición instrumental y antropológica de la técnica – que la piensa como un desarrollo neutral de herramientas para la adaptación de la especie al medio – y define su esencia como *imposición* sobre la naturaleza o como *emplazamiento* de la naturaleza para que ésta entregue sus recursos (alimento, energía, etc.). En efecto, a diferencia de la técnica artesanal, que se pone en consonancia con el entorno, la técnica moderna parte de una exigencia, de una demanda al medio. Esta diferencia es fundamental, porque articula una comprensión del ser del ente completamente cargada de consecuencias: pone al sujeto en el centro de la naturaleza como aquél para el cual todo está dispuesto.

Sin embargo, para Heidegger, esta interpretación “de término medio” respecto de la técnica, esconde el mayor peligro, un peligro que no tiene que ver con un posible desastre ecológico sino con la reproducción de una concepción ontológica que esconde el verdadero carácter de la técnica: “Precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre” (Heidegger, 2001: 25), aun cuando, por el contrario, “[l]os poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre [...] hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana...” (Heidegger, 1994: 24).

En efecto, Heidegger considera que la técnica moderna es un acontecer ontológico, un destino en la historia del ser, que se lleva a cabo al margen de la voluntad humana. Como tal, cualquier *acción* en el plano óntico está destinada al fracaso, dado que responde a la misma lógica de aquello que quiere contrarrestar. Sólo una elevación por encima de este plano, hasta alcanzar el marco ontológico en que se juega la esencia de la técnica, esto es, su comprensión del ser de los entes, puede permitir interferir con sus efectos. En este

⁸ Para un desarrollo más amplio de esta cuestión, cf. “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger (2001), *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Serbal.

sentido, no es posible, para el filósofo, dominar a la técnica comprendiéndola como un instrumento disponible en manos del hombre, dado que esa disponibilidad ya es una forma de comprender al ente que surge de la propia esencia de la técnica. Para intervenir en su funcionamiento se requiere un abandono de ese tipo de comprensión, es decir, se requiere de una transformación en el plano ontológico. En este marco, al igual que en el marco del lenguaje, la única “agencia” posible es el pensar meditativo, esto es, un pensar que no intenta asir las cosas sino dejarse decir algo por ellas. Este tipo de pensamiento, a su vez, no puede servirse de conceptos “con los que se puede agarrar y concebir y someter objetos” [...], “no logra poner nada en firme y carece de constataciones que posean valor de afirmaciones aseguradas” (Gadamer, 2002: 121), pero intenta meditar sobre el ser de las cosas y en eso reside su poder.⁹

Ahora bien, ¿en qué medida este recurso, destinado a producir una nueva relación con el entorno sin recaer en la lógica de la acción planificada y del rol del agente como conductor de esa acción, puede despojarse de su coloración pasiva y volverse objetivamente relevante?

3. ¿Retorno al “sujeto” como espectador?

La radicalización del giro des-subjetivador en la filosofía de Heidegger, a partir de la exposición del modo en que el hombre está más bien sujeto a un acontecer ontológico que lo precede, nos coloca frente al siguiente interrogante: ¿no se ha vuelto acaso este hombre, alejado de la posición del aquél que hace del mundo una imagen, un mero observador del acontecer histórico-ontológico que pasa frente a sí y respecto del cual no tiene ninguna injerencia? ¿hasta qué punto la desarticulación de la voluntad de dominio con que se comprendía el ser del sujeto moderno ha conducido al hombre al rol de un espectador pasivo frente a un destino que lo excede?

⁹ Respecto del pensar calculador, afirma Heidegger: “Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar [...] El pensamiento que cuenta, calcula posibilidades constantemente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensar calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo, no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (Heidegger, 1994: 18).

Este interrogante se vuelve central cuando se trazan sus consecuencias en el plano político. En efecto, ¿implica esta concepción ontológica una descarga de responsabilidad individual para los agentes? (Parente, 2010: 155). Zimmermann considera que la concepción heideggeriana de la técnica como un evento en la historia del ser, acerca al filósofo a la consideración determinista de la historia propia de Hegel, y en particular a su consideración del individuo como un elemento marginal en manos de la astucia de la razón (Zimmermann, 1990: 251). Acevedo, a su vez, respecto de este mismo problema, se pregunta si es posible que la única “solución”, para Heidegger, sea el retiro en un “quietismo conformista” (Acevedo, 1999: 192). Las afirmaciones de Heidegger respecto de la amenaza tecnológica, tanto en 1955 (“Gelassenheit”),¹⁰ como en 1966 (en su entrevista con *Der Spiegel*) parecen confirmarlo. En el primer texto afirma:

“ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de Estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encausar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (Heidegger, 1994: 25).

Una década más tarde, en la entrevista aparecida luego de su muerte, continúa sosteniendo su pronóstico: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos” (Heidegger, 2009: 71).

En esta misma tónica, consideraba ya en 1936, en sus *Beiträge zur Philosophie*, que la “salvación” sólo podía venir de *los futuros*, aquellos individuos que pertenecen a la época venidera en la historia del ser: “...el hombre que está a la altura de ese otro habitar, *der Zukunftiger*, el hombre futuro o advenidero es aquel capaz de dejar atrás el ansia de poder de la civilización científico tecnológica y, por ello, aquel que ha superado la figura del último hombre, en tanto animal tecnificado” (Giardina, 2010: 161).

¹⁰ Traducción castellana: Martín Heidegger (1994), *Serenidad*, Barcelona, Serbal.

Ahora bien, según Gadamer, estas consideraciones no deben ser pensadas dentro del “quietismo conformista” mencionado antes, sino comprendidas dentro del programa ontológico de su autor. En efecto, “cuando se habla de la llegada del ser o cuando se dice “sólo un dios puede aún salvarnos” se trata más bien de rechazos que pretenden rehuir del querer saber calculador y el querer dominar el futuro, y no de verdaderas afirmaciones” (Gadamer, 2002: 121). En este mismo sentido, Janicaud sostiene que para Heidegger se trata de mostrar la incongruencia de intentar revertir la lógica de la acción a través de nuevas acciones o de intentar dominar una forma de dominio: “para Heidegger toda ideología de transformación inmediata o directa de la dominación es un sub-producto de la metafísica de la edad técnica” (Janicaud, 1993: 54). De esta manera, el imperativo es más bien *evitar* el dominio exclusivo del modo técnico de comprensión del ser del ente, superar esta comprensión y ganar una relación libre y meditada con el entorno tecnológico.

4. Conclusión: ¿es posible pensar una “acción” política fuera del paradigma tradicional del sujeto-agente?

En el recorrido que hemos trazado hasta aquí hemos intentado mostrar de qué modo la crítica heideggeriana a la noción moderna de sujeto puede rastrearse como una discusión constante en diferentes períodos de su obra. Uno de los rendimientos fundamentales de esta crítica, y que puede encontrarse con pocas variaciones a lo largo de su pensamiento, es la idea de que la relación de dominio respecto del entorno objetual con que la filosofía ha caracterizado al hombre y sobre la cual se ha construido la comprensión científico-técnica del mundo circundante, se diluye cuando se varía la óptica con que se contemplan ontológicamente los fenómenos. En efecto, al considerar al sujeto real, fáctico, en su existencia cotidiana, aparece en primer lugar el hecho de que éste no formula una interpretación de la realidad a medida que la contempla objetivamente sino que crece y se forma en una interpretación heredada. Al mismo tiempo, Heidegger describe la sujeción de este “sujeto” a un sujeto que prescribe el estado interpretativo público y bajo cuyo dominio cada individuo se encuentra primeramente (el Uno). No obstante, como hemos señalado, el filósofo no intenta una reflexión socio-política de esta dominación ni pretende el desarrollo de una crítica a esa sujeción.

A partir de la comprensión de su descripción de la existencia humana como vinculada aún a caracteres propios del sujeto moderno, Heidegger abandona la analítica del Dasein y comienza a considerar al hombre como un espectador frente al cual se dan o acontecen fenómenos que superan su capacidad de acción. El fenómeno de la técnica, en especial, muestra hasta qué punto la agencia humana no hace más que responder a, o reproducir, la lógica de una época metafísica que la interpela directamente. Frente a esto, pensar en la planificación de acciones destinadas a interferir o revertir ese acontecer es permanecer en una comprensión del hombre y de los entes que refuerza el fenómeno sobre el que se quiere intervenir. En este sentido, como vimos, el recurso que queda al hombre no es conquistar una posición como agente impulsor de medidas que lo liberen de la dominación sino darse a un pensar meditativo que le otorgue un trato libre, no sometido, con los poderes que lo preceden. El habla y la técnica pertenecen a un plano ontológico que sólo puede ser alcanzado a partir de una transformación ontológica, es decir, de una transformación en la comprensión del ser del ente.

En este marco, la política, por pertenecer al plano de la acción, supondría para Heidegger un sujeto moderno asociado a la lógica de imposición y dominio propia del paradigma con el que se intenta romper. De esta forma, consideramos, no es posible para el filósofo pensar una política fuera del marco de la filosofía moderna. La salida de ese paradigma depende más bien de una búsqueda ontológica personal, de un ejercicio continuado e individual en el pensar meditativo, como opuesto al pensar calculador propio de la modernidad. Este pensar, según Heidegger, requiere que “nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo, acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora” (Heidegger, 1994: 19).

La cuestión que queda por plantear es hasta qué punto un pensar de este tipo, que escapa a la lógica de la modernidad, puede provocar un cambio real, fáctico, en las condiciones actuales de las sociedades tecnológicas, antes de disolverse en una mera pasividad o apatía, como carácter fundamental del nuevo “sujeto”.

Referencias Bibliográficas

ACEVEDO, Jorge (1999), *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Editorial Universitaria de Chile.

GADAMER, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.

GIARDINA, Mónica (2010), “La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años ’30: lo gigantesco y la maquinación”, en CATOGGIO, Leandro y PARENTE, Diego (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata, Eudem, pp. 145-167.

HEIDEGGER, Martin (1994), *Serenidad*, Barcelona, Serbal.

HEIDEGGER, Martin (1996), “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, Martin (1997), *Ser y Tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martín (2001), “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal.

HEIDEGGER, Martín (2002), “La esencia del habla” en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal.

HEIDEGGER, Martin (2005), “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, Martin (2009), *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos.

JANICAUD, Dominique (1993), “Frente a la dominación”, en SCHÜRMANN, Reiner y JANICAUD, Dominique, *Heidegger y la filosofía práctica*, Córdoba, Alción Editora.

LAFONT, Cristina (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.

PARENTE, Diego (2010), *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, La Plata, Edulp.

ZIMMERMAN, Michael E. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press.